HISTORIA SOCIAL
Y
ANTROPOLOGÍA

E. P. Thompson



Hoffman-Krayer, E. y H. Bachtold-Staubli, *Handworterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlín, 1931-1932.
Hulbert, C., *History and description of the county of Salop*, 1838.
Jones, D. V. J., "Popular Disturbances in Wales, 1792-1832", tesis de doctorado, University of Wales, Aberystwyth, 1965.
Junod, L., "Le charivari au pays de Vaud dans le premier tiers du XIX siècle", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. XLVII, Zurich, 1950, pp. 114-129.
Kerridge, E., "The revolts in Wiltshire against Charles I", *Archaeological Magazine*, vol. LVII, 1958-1960.
Lalou, Henry, "Des charivaris et de leur répression dans le Midi de la France", *Revue des Pyrénées*, vol. XVI, 1904.
Lawson, J., *Letters to the young on progress in Pudsey*, Stanningley, 1887.
Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques, I, Le cru et le cuit*, París, 1964.
Mayhew, Henry, *German life and manners as in Saxony at the present day*, Londres, 1864.
Morris, R. B., *Government and labor in early America*, Nueva York, 1969.
Phillips, George, *Über den Ursprung del Katzenmusik*, Friburgo, 1849.
Pitt-Rivers, J. A., *The people of the sierra*, Londres, 1954.
Porter, Enid, *Cambridgeshire customs and folklore*, Londres, 1969.
Roberts, G., *The history and antiquities of Lyme Regis and Charmouth*, Londres, 1834.
Rowse, A. L., *A cornish Childhood*, Londres, 1942.
Saintyves, P., "La cencerrada del adulterio y los recorridos con el cuerpo desnudo", *L'ethnographie*, 1935, pp. 7-36.
Smith, A. W., "Some folklore elements in movements of social protest", *Folklore*, vol. LXXVII, invierno de 1967, pp. 241-252.
"The study of folklore", *Times Literary Supplement*, 16 de septiembre de 1969.
Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.
Thompson, Flora, *Lark rise to candlefor*, Oxford, 1954.
Tylor, E. B., *Researches into the early history of mankind*, Londres, 1865.
Vecchio, A. Del, *Le seconde nozze*, Florencia, 1885.
Vico, Giambattista, *La scienze nuova*, edición de F. Nicolini, Bari, 1928.
Walsh, W. S., *Curiosities of popular custom*, Filadelfia, 1914.
Warckmickshire quarter-sessions proceedings, edición de H. C. Johnson y N. J. Williams, Warwick, 1964.
Webb, S. y B. *The history of tradeunionism*, Londres, 1920.
Williams, D., *The Rebecca riots*, Cardiff, 1955.
Woodman, "Old customs of Morpeth", *History of the Berwickshire Naturalists' Club*, vol. XIV, 1984.
Wright, Joseph, *The english dialect dictionnary*, Londres, 1896-1905, 8 vols.
Wright, Thomas, *The archaeological album*, Londres, 1845.

II. FOLCLOR, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA SOCIAL*

Debo presentarme ante ustedes, de inmediato, con la franca confesión de que soy un impostor. Es cierto que en el trabajo que realizo, desde hace diez años, sobre historia social indígena del siglo XVIII me encuentro con problemas relativos a la comprensión y recuperación de la cultura y rituales populares, de los cuales puede decirse, de un modo muy general, que están más cerca de los intereses de la antropología social que de los de la historia económica. Espero explicar esto más adelante. Es cierto también que, cada vez más, intento usar materiales del folclor. Pero, ciertamente, no puedo comparecer ante ustedes como alguien competente en la disciplina de la antropología, ni como un estudioso convencional del folclor; mi conocimiento de la antropología occidental es fragmentario y ecléctico, y en lo que respecta al folclor y a la antropología hindú no es ni siquiera rudimentario. Gran parte de lo que les tengo que decir puede seguramente parecerles tópico y superfluo.

Puede que haya, sin embargo, algo que todavía requiera ser debatido entre los historiadores de la tradición marxista (del este o del oeste), quienes, hasta hace poco, han mostrado una excesiva resistencia a aceptar la existencia de ciertos fenómenos. En mis conclusiones intentaré ofrecer, como historiador que está dentro de esa tradición, algunas muestras de autocrítica marxista. Pero primero me gustaría dirigirme a mis colegas de un modo más general, y realizar una defensa de ese mismo eclecticismo del que me acabo de declarar culpable. En una reciente polémica en el *Journal of Interdisciplinary History* (1975), Keith Thomas, el autor de *Religion and the decline of magic* (1971), fue reprendido por Hildred Geerz justamente a causa de este pecado. En su crítica se daba a entender que Thomas había tomado prestados enfoques de varias escuelas antropológicas dispa-

* Esta es la versión revisada de una conferencia en el Indian History Congress, Calcuta, Kerala, 30 de diciembre de 1976, publicada originalmente en *Indian Historical Review*, vol. III(2), 1977. La traducción al castellano la realizó José Carazo y fue publicada en *Historia Social*, núm. 3, primavera de 1989, pp. 81-102. Agradecemos al Dr. Javier Paniagua la autorización para publicar este texto, adaptada a las características de esta nueva edición.

res, cuando lo que se supone que tendría que haber hecho es haberse mantenido bajo la disciplina de una sola de ellas. Sin una sola disciplina teórica coherente tales préstamos revelan un oportunismo empiricista o un mero amateurismo. La brujería debe ser explicada de esta o de aquella manera: no estamos autorizados a jugar con varias categorías de interpretación alternativas, tomadas de teorías antropológicas incompatibles.

No obstante, en esta controversia yo me pondría del lado de Thomas. Los estudios antropológicos sobre brujería (o sobre otras creencias y rituales) en sociedades primitivas, o en sociedades africanas contemporáneas más avanzadas, no tienen por qué proporcionarnos todas las categorías necesarias para explicar las creencias en brujas en la Inglaterra isabelina o en la India del siglo XVIII, donde encontramos sociedades plurales más complejas, con muchos niveles de creencia, sofisticación y escepticismo. Las categorías o "modelos" derivados de un contexto deben de ser probados, refinados, y quizá reformados en el curso de la investigación histórica; por ello debemos ser cautos en su uso por el momento. En mi propio trabajo me encuentro muy cercano de Thomas y de Natalie Zemon Davis;[1] para nosotros, el estímulo antropológico no surte su efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y revuelta, y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía. Compartimos un claro rechazo de las categorías de explicación positivistas y utilitarias, y de la penetración de estas categorías en la tradición economicista del marxismo. No obstante, este trabajo sigue siendo provisional. Claramente se pueden detectar ya diferencias de énfasis que anuncian debates dentro de la antropología histórica entre funcionalistas, estructuralistas, simbolistas y seguidores de cualquier otro "ismo" que pueda aparecer. Pero, desde mi punto de vista, estos debates pueden esperar; hasta que no se haya investigado mucho más (incluyendo un trabajo comparativo entre diferentes historias nacionales) es prematuro forzar conclusiones.

[1] Davis, *Society*, 1975.

Mi propio trabajo me condujo a estos problemas cuando, después de haber escrito *The making of the english working class* (1963), decidí llevar mi investigación atrás en el tiempo, a la conciencia plebeya y a las formas de protesta (como los motines de hambre) del siglo XVIII. Esto llevaba aparejado abandonar el territorio de la revolución industrial y explorar lo que a veces se conoce como una sociedad

"preindustrial". Este es un término insatisfactorio ya que la Gran Bretaña del siglo XVIII (como la India del siglo XVIII) contenía una vigorosa industria manufacturera, aunque ésta fuera fundamentalmente artesana. Pero trasladarse desde la primera sociedad a la segunda era trasladarse desde una sociedad con un acelerado ritmo de cambio a una que estaba, en mucha mayor medida, gobernada por la costumbre. Donde había prácticas agrarias consuetudinarias, expectativas consuetudinarias, respecto de los papeles (domésticos y sociales), modos consuetudinarios de trabajo, y expectativas y "necesidades" dictadas por la costumbre.

No obstante, si pretendemos estudiar las costumbres nos encontramos con problemas que no pueden ser manejados dentro del marco de la historia económica. Tampoco las normas consuetudinarias transmitidas oralmente pueden ser tratadas como si fueran una subsección de la "historia de las ideas". En la búsqueda de datos sobre las costumbres y su significado, tuve la idea de recurrir a las compilaciones de los folcloristas. No necesito insistir, precisamente ante esta audiencia, en que tales datos son, lamentablemente, insatisfactorios. Estaba tan impresionado por este hecho –ciertamente tan lleno de prejuicios– que, lo confieso con vergüenza, cuando escribí *The making of the english working class* ni siquiera había leído *Observations on popular antiquities* (1777) de John Brand. Esta obra, piedra fundamental en el estudio del folclor, impuso un modelo que fue seguido por los folcloristas británicos –y por algunos observadores británicos de las costumbres hindúes– durante todo el siglo XIX, y cuya influencia sobre algunos sofisticados estudios etnográficos realizados en nuestros dos países, se puede detectar todavía en su estructuración según las "costumbres de calendario" y aquellas que rodean los ritos de paso.[2]

[2] *Observations*, de Brand, se puede consultar con mayor comodidad en ediciones posteriores (1813, 1849, etc.), revisadas y ampliadas por Sir Henry Ellis. El término *folklore* no empezó a usarse hasta 1846, cuando fue empleado por William John Thoms. Para su historia posterior, véase Dorson, *British*, 1968.

El material descriptivo recogido por los folcloristas del siglo XIX era valioso y todavía hoy puede ser útil si se usa con precaución. Pero las costumbres y los rituales eran observados a menudo por un *gentleman* paternalista (o incluso, como en la India, extranjero) desde la atalaya de su posición de clase, y arrancados, además, de su contexto social. Las cuestiones que le interesaban de las costumbres eran raramente aquellas que se referían a su uso o a su función social. Las costumbres eran consideradas, más bien, como "reliquias" de una antigüedad remota y perdida, como las desmoronadas ruinas de viejos pueblos y fortalezas. Se veían, a veces, como indicios de una herencia aria, pagana o precristiana: estas formas mutiladas habían sobrevivido y la gente "vulgar" las repetía maquinalmente, como sonámbulos, sin noción alguna de su significado; o, quizá como

en los rituales que se derivaban de los cultos a la fertilidad, con una aceptación subconsciente e intuitiva de su significado. A esto se añadía, bajo el impulso de las investigaciones lingüísticas de Max Müller y otros, la idea de que el folclor podía ser usado como una herramienta para detectar la dispersión prehistórica de razas y culturas. En una reseña de *Researches into the early history of mankind, and the development of civilization* (1965) de Edward Burnet Tylor, Müller señaló que "se han trazado las grandes líneas del plan maestro de una nueva ciencia, las fragmentadas reliquias del antiguo folclor de la familia aria han sido recogidas en casas campesinas de Escocia, en las hilanderías de Alemania, en los bazares de Herat y en los monasterios de Ceilán."[3] Esta idea de una herencia común "aria" indoeuropea produjo, como ha puesto de manifiesto Romila Thapar,[4] un movimiento nuevo de simpatía hacia la cultura india, por parte de indólogos occidentales y etnógrafos. Pero sus consecuencias para el estudio del folclor fueron menos afortunadas. Porque lo que interesaba a Tylor y a sus seguidores, cuando estudiaban las costumbres, era en qué medida éstas proporcionaban "indicios que tuvieran relación con la temprana historia de la humanidad", y en qué medida estas costumbres probaban que quienes las seguían "estaban emparentadas por la sangre, o habían estado en contacto, o se habían influido, indirectamente, unas a otras, o habían sido influidas por una fuente común..."[5] A esto siguió un fuerte interés por la clasificación de las costumbres y los mitos, semejante al interés taxonómico de otras ciencias del siglo XIX; las costumbres y las creencias eran escrupulosamente examinadas según sus atributos formales y, a continuación, estas propiedades formales eran comparadas por encima de inmensos océanos temporales y culturales; en unas pocas páginas, nos trasladamos desde los "antiguos hindúes" hasta la Alemania de Tácito, desde los modernos groenlandeses hasta Java y Polinesia y desde allí hasta Mongolia, para acabar en América con los indios mandans y choctaws.[6] El final de este camino se alcanzó finalmente con *The golden bough* de Sir James Frazier (Londres, 1936).

El descrédito académico en el que cayó esta obra en las universidades británicas arrastró en su caída los estudios del folclor. En la investigación francesa no tuvo lugar un eclipse similar del folclor, ya que, gracias a la obra de Arnold Van Gennep, se llevó a cabo una convergencia con la antropología. Pero en Gran Bretaña los antropólogos han considerado el folclor como una búsqueda de anticuario en pos de "reliquias" míticas y consuetudinarias, arrancadas del contexto de su cultura total y posteriormente

[3] Müller, "Manners", 1867, vol. II, p. 260.

[4] Thapar, *Past*, 1975, pp. 8-10.

[5] Tylor, *Early*, 1975, p. 273. Tylor prefería el término "etnólogo" al término folclorista.

[6] Müller, "Manners", 1867, vol. II, pp. 265-270. Müller, sin embargo, era fuertemente crítico de los imprecisos y poco eruditos intentos de ofrecer analogías entre las costumbres y mitos hindúes y europeos: véase su "Folk-lore", una hipercrítica recensión de Kelly, *Curiosities*, 1863. En vez de hacer comparaciones superficiales (sostiene Müller), se debe seguir la pista a las narraciones y mitos de cada continente hasta su fuente original en la antigüedad aria, y entonces "veamos cómo la misma concepción y los mismos

clasificadas y comparadas de modo indebido.[7] A este descrédito académico se unían, además, los recelos políticos de los investigadores marxistas y radicales. En los primeros años de este siglo, la recopilación de canciones populares, de bailes y de costumbres de Inglaterra había sido una tarea que atraía las simpatías de la izquierda intelectual, pero hacia los años treinta esta simpatía se había desvanecido. La ascensión del fascismo condujo a una identificación de los estudios del folclor con una ideología racista o profundamente reaccionaria. E incluso en campos históricos menos sensibles el interés por los comportamientos consuetudinarios tendía a ser una prerrogativa de los historiadores más conservadores. Porque la costumbre es, por su propia naturaleza, conservadora. Los historiadores de izquierda tendían a ocuparse de movimientos innovadores y racionalizadores, tanto si se trataba de sectas puritanas como de sindicatos primitivos, dejando a Sir Arthur Bryant y a sus amigos la celebración de la "Alegre Inglaterra" con sus mayos, sus fiestas en la parroquia, y sus relaciones de paternalismo y deferencia.

Este dibujo en miniatura, que pasa por alto con excesiva alegría demasiadas cuestiones difíciles, puede acercanos a la explicación de por qué el folclor se estudia tan poco hoy en las universidades inglesas;[8] y de cómo es posible que yo haya escrito *The making of the english working class* sin haber leído a Brand. El vigoroso renacimiento, en los últimos años, del interés por la canción popular y las costumbres ha tenido lugar fuera de las universidades y, en este momento, sólo se observan incipientes indicios de un renacimiento semejante en los círculos académicos.[9] No obstante, he de decir, en defensa propia, que los problemas con los que se tropieza un historiador británico, en el uso erudito de los materiales del folclor, son quizá mayores que los que existen en este país. Nuestros materiales están muertos, inertes y corrompidos, mientras que los suyos están vivos. El folclor en Inglaterra es, en su mayor parte, la recopilación literaria de reliquias de los siglos XVIII y XIX, hecha por párrocos y elegantes anticuarios desde la condescendiente atalaya de una clase superior. Después de leer un trabajo de un investigador indio contemporáneo, he podido saber que, tras una investigación de dos pueblos (uno en Rajasthán, el otro en Uttar Pradesh), recogió "1 500 canciones populares, 200 cuentos, 175 acertijos, 800 refranes y algunos encantamientos".[10] Me pongo verde de envidia al escribir esto, exactamente igual que le ocurriría a cualquier compilador británico, quien se daría por contento si, después de un año de trabajo, encontrara una

mitos se han ido expandiendo gradualmente y se han ido diversificando bajo los brillantes cielos de la India y en los bosques de Alemania".

[7] Las críticas tradicionales de los académicos británicos contra el folclor se exponen de nuevo (esta vez anónimamente) en "The study of folklore", *Times Literary Suplement*, 16 de septiembre de 1969.

[8] Digo "inglesas" y no británicas, ya que las tradiciones celtas y nacionales han recibido (como era de esperar) una atención mucho mayor en Escocia, Gales e Irlanda. Se podría mencionar el trabajo de la School for Scottish Studies, Universidad de Edimburgo, y la influencia en varias universidades galesas de los estudios folklóricos en los que fue pionero el Dr. Iowerth Peate.

[9] El trabajo inaugural de Homans, *English*, 1941, careció de seguidores durante varias décadas. Más recientemente, se ha creado en la Universidad de Leeds el Centre for Folk-Life Studies. Los signos de un renacimiento del interés por el folklore se pueden ver en Phytiam-Adams, *Local*, 1975.

[10] Srivastava, *Folk*, 1974. p. 8.

canción popular original y unas cuantas variantes corrompidas de canciones ya conocidas.

Por tanto, lo que tenemos que hacer en Inglaterra es reexaminar el material antiguo, recogido hace mucho tiempo, haciéndole preguntas nuevas y tratando de recuperar las costumbres perdidas y las creencias que las inspiraron. Puedo ilustrar mejor el problema si dejo a un lado los materiales y el método, y me dirijo al tipo de preguntas que se deben formular. Cuando examinamos una cultura consuetudinaria, estas preguntas tienen a menudo menos que ver con los procesos y la lógica del cambio que con la recuperación de pasados estados de conciencia y la reconstrucción de la textura de las relaciones domésticas y sociales. Tienen menos que ver con el llegar a ser que con el ser. Al mismo tiempo que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestros ojos –los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales– aparece en escena un inmenso grupo de actores secundarios, a los que habíamos considerado meros figurantes en este proceso. Cuando sólo interesa el "llegar a ser", nos podemos encontrar con periodos enteros de la historia en los que un sexo ha sido omitido globalmente por los historiadores, ya que las mujeres no han sido casi nunca consideradas agentes fundamentales en la vida política, militar o incluso en la económica. Si nos interesa el "ser", la exclusión de la mujer reduce la historia a pura inutilidad. No podemos entender el sistema agrario de pequeños cultivadores sin examinar las prácticas hereditarias, las dotes [que ellas debían aportar], (donde sea apropiado) el ciclo de desarrollo familiar.[11] Y estas prácticas descansan, a su vez, sobre las obligaciones y las reciprocidades del parentesco, cuyo mantenimiento y cumplimiento a menudo resultan ser una responsabilidad propia de las mujeres. La "economía" sólo puede ser entendida dentro del contexto de una sociedad cuya urdimbre está formada por costumbres de este tipo; la vida "pública" surge de las densas determinaciones de la vida "doméstica".

[11] Véase, *inter alia*, Goody, "Evolution", 1972; Goody, "Inheritance, property and women: some comparative considerations", en Jack Goody, 1976; Berkner, "Stem", 1972; Tambiah, "Dowry", 1973.

Me encuentro especialmente interesado en la recuperación de datos sobre las normas y expectativas en las relaciones sexuales y maritales en la cultura consuetudinaria de la Inglaterra del siglo XVIII un tema sobre el que se ha escrito mucho pero del que se sabe poco. Son, de hecho, aquellos aspectos de una sociedad que se muestran a los contemporáneos como absolutamente "naturales" y normales los que frecuentemente dejan un rastro histórico más imperfecto. Un historiador, dentro de doscientos años, puede que averigüe con facilidad cómo experimentaban los ciudadanos industriales de hoy el hecho de tener poco dinero –o que otros tuvieran demasiado– pero encontrará mucho

más difícil averiguar cuál era su vivencia del dinero en sí, como mediador universal de las relaciones sociales, ya que lo tenemos asumido tan profundamente que no lo expresamos. Un modo de descubrir normas no expresadas es, con frecuencia, examinar una situación o episodio atípico. Un motín arroja luz sobre las normas de los años tranquilos, y una quiebra repentina de la observancia nos permite entender mejor los hábitos de la misma ya rotos. Esto puede ser igualmente cierto tanto para las conductas públicas y sociales como para las más privadas y domésticas. M. N. Srinivas ha observado, en su propio trabajo de campo, que cuando surgían disputas en la aldea "salían a la luz hechos que normalmente permanecían ocultos":

> La pasión que se desataba en el calor de la disputa llevaba a los contendientes a decir y hacer cosas que sacaban a relucir motivaciones y relaciones, con la misma claridad con la que un relámpago ilumina, aunque sólo sea por un instante, los contornos de una noche oscura [...] Las disputas despertaban los recuerdos de la gente y la conducían a la evocación y al examen de los precedentes [...] Las disputas [...] constituyen un rico filón de datos que el antropólogo no puede ignorar.[12]

[12] Srinivas, *Remembered*, 1976, p. 42.

Incluso un ritual altamente atípico puede, de este modo, proporcionarnos un valioso mirador desde donde observar las normas. Hace diez años me interesé por la "venta" ritual de esposas en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX. Esta práctica, que se daba entre jornaleros, granjeros y demás, no puede ser considerada típica de nada. No obstante, he encontrado un número suficiente de casos (unos 300), y bastantes indicios que prueban que era generalmente admitida entre las "clases bajas", y que el ritual era aprobado por la comunidad trabajadora como signo de una legítima transferencia de los miembros del matrimonio. De todos modos, seguía siendo un ritual poco común que provocaba comentarios y que casi constituía un pequeño acontecimiento.

El ritual debía ser ejecutado en forma debida: en un mercado público, con publicidad previa, la mujer llevada con un ronzal alrededor del cuello o la cintura, con un subastador (usualmente el marido), ofertas públicas y, finalmente, con el paso del extremo del ronzal del vendedor al comprador. He llevado a cabo la recopilación de los casos, en parte a base de pequeños párrafos de periódico, y en parte a través de los archivos de los coleccionistas de folclor. Los directores de periódico, los periodistas y los folcloristas eran, generalmente, espectadores ajenos que contemplaban un espectáculo cuya significación preten-

dían extraer de sus atributos formales: tomándolos como una "venta". Una clase media ilustrada, que en el siglo XIX había protestado ruidosamente contra la esclavitud, se avergonzó profundamente al descubrir este signo de barbarie delante de sus mismas narices, en el corazón de la "progresista" Inglaterra. Unos pocos folcloristas juguetearon, sin demasiada convicción, con la idea de que se trataba de reliquias precristianas anglosajonas; uno o dos (y éstas son siempre las excepciones importantes para el historiador) examinaron incluso esta costumbre con la penetración que da la observación objetiva. Pero, en general, esta práctica fue condenada en los más duros términos morales.[13]

Sin embargo, un examen más detallado de los datos ha permitido que esta costumbre pueda ser vista de un modo diferente. El ritual era, de hecho, una forma de divorcio, en un momento en el que los ingleses carecían de cualquier otra forma de separación legal. En casi todos los casos, la "venta" tenía lugar con el consentimiento de la esposa. En la mayor parte de ellos el matrimonio anterior se había roto ya, y se ha podido demostrar que la subasta "abierta" era completamente ficticia: el comprador de la esposa había sido previamente aceptado, y en muchos casos era ya el amante de ésta.

Más aún, el marido que vendía a una esposa a la que, emocionalmente, había "perdido" ya, frecuentemente se comportaba con una generosidad más humana que la que se encuentra hoy en los tribunales de divorcio. El asunto se desarrollaba a los ojos de todos, y el marido ocultaba la vergüenza de haber perdido a su esposa, primero a través del ritual ficticio de que era él quien la vendía y, en segundo lugar, por medio de algún gesto de generosidad y buena voluntad. Frecuentemente, el marido dedicaba el total, o la mayor parte, de la pequeña suma producto de la venta a que se bebiera a la salud de la nueva pareja en la taberna del mercado. Algunas veces, un marido que se separaba de su esposa hacía que sonaran las campanas de la iglesia, pagaba el coche de alquiler de la nueva pareja, o le hacía un regalo en comida o ropa.

De este modo, el ritual resulta ser más complejo de lo que parecía. A primera vista parece que nos encontramos frente a un mecanismo que sugiere el infortunio conyugal de la casada, o quizá simplemente que estamos ante una almoneda, la mujer con un dogal al cuello, vendida en un mercado de ganado, tratada como un bien mueble o como un animal: el *non plus ultra* de un orden social dominado por el varón. Pero en una segunda mirada, cuando por encima de la forma nos fijamos en las relaciones reales que se expresan en él, todo cobra una nueva luz. El ritual

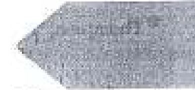
[13] *Ibid.*

(cualquiera que sea su origen y su simbolismo manifiesto) ha sido adaptado para cumplir el nuevo fin de regular el intercambio de cónyuges por consentimiento mutuo. No obstante, aunque ahora encontramos en este ritual mayor evidencia de igualdad sexual de la que esperábamos encontrar al principio, sigue siendo, en sí mismo, un ritual de subordinación femenina. Las esposas, salvo en circunstancias excepcionales, no vendían a sus maridos.

Aquí lo atípico puede servir para que vislumbremos las normas. El curso de esta investigación me ha brindado la oportunidad de adquirir nuevas percepciones sobre cuál era la visión que las clases trabajadoras inglesas tenían del matrimonio: que un ritual público (y vergonzoso) como éste se utilizara para legitimar el divorcio es, paradójicamente, una evidencia de que el matrimonio gozaba de no escasa consideración. El significado del ritual sólo puede ser interpretado cuando los datos (en parte recogidos por los folcloristas) dejan de ser considerados como fragmentos del folclor, como "reliquias",[14] y son colocados nuevamente en su contexto total.

Pero el ritual, por supuesto, impregna tanto la vida social y política, como la doméstica. En los últimos años, los historiadores han empezado a mirar con nuevos ojos aspectos de la vida considerados corrientes durante mucho tiempo: el calendario de ritos y fiestas, tanto en el campo como en la ciudad gremial;[15] el lugar de los juegos en la vida social;[16] los diferentes ritmos de trabajo y ocio antes y después de la revolución industrial;[17] la cambiante situación de los adolescentes dentro de la comunidad;[18] el mercado y el bazar, analizados no como nexo económico, sino como nexo social y como lugar de recopilación de noticias, chismes y rumores; y el significado simbólico de las formas de protesta popular.[19] Los historiadores de la tradición marxista que han sido influidos por el concepto gramsciano de hegemonía, han empezado a mirar también de un modo nuevo las diversas formas de dominación y control de las clases dominantes. Las clases dominantes han ejercido la autoridad por medio de la fuerza militar, e incluso la económica, de una manera directa y sin mediaciones, muy raramente en la historia, y esto sólo durante cortos periodos. La gente nace en una sociedad cuyas formas y relaciones parecen tan fijas e inmutables como la bóveda celeste. El "sentido común" de una época está saturado de la ensordecedora propaganda del *statu quo*; pero el elemento más poderoso de esta propaganda es simplemente el hecho de que lo que existe, existe.

Al examinar las formas de este control en el siglo XVIII yo mismo he usado, de manera creciente, la noción de



[14] De hecho, el ritual completo de la venta pública de esposas no era, probablemente, un vestigio de tiempos anteriores, sino que apareció en el siglo XVIII.

[15] Phytiam-Adams, "Ceremony", 1972.

[16] Malcolmson, *Popular*, 1973. Véase también el sugestivo artículo de Sider, "Christmas", 1976.

[17] Thomas, "Work", 1964; Hill, "Uses", 1964; Thompson, "Time", 1967; Reid, "Decline", 1976; Gutman, *Work*, 1976.

[18] Thomas, *Rule*, 1976.

[19] Véase, por ejemplo, Perrot, *Ouvriers*, 1974; Reddy, "Textile", 1977.

teatro. Desde luego, en todas las sociedades, el teatro es un componente esencial tanto del control político como de la protesta o, incluso, de la rebelión. Los dirigentes interpretan el teatro de la majestad, la superstición, el poder, la riqueza y la justicia sublime; los pobres ponen en escena su contrateatro, ocupando los escenarios de las calles como mercados y utilizando el simbolismo del ridículo o la protesta. Decir que el control o la dominación puede adoptar la forma de teatro no es (he sostenido) "decir que es inmaterial, demasiado frágil o insustancial para que pueda ser analizado":

> Definir el control en términos de hegemonía cultural no es renunciar a cualquier intento de análisis, sino prepararse para el análisis en los contextos en los que debe hacerse: en las imágenes del poder y la autoridad, en las mentalidades populares de subordinación.[20]

[20] Thompson, "Patrician", 1974.

En la Inglaterra del siglo XVIII las leyes proporcionan el más formidable teatro del control, y Tyburn y otros lugares públicos de ejecución, los momentos más dramáticos. Se puede traer a colación aquí el contraste entre los métodos cuantitativos y cualitativos en el análisis del crimen, o "violencia", y su represión. Aquellos historiadores que se han adentrado en este campo, usando las técnicas estadísticas cuantitativas apropiadas para la historia económica, han concentrado sus esfuerzos en contar delitos, delincuentes y demás. Se han realizado laboriosas investigaciones cuyo único objeto es refutar el cómputo de las magnitudes de "violencia" y "disturbios". Esto plantea grandes problemas, por ejemplo, cuando cambian las categorías legales de "delito" o cuando aumenta la eficacia policial. Los mejores investigadores son, por supuesto, conscientes de estos problemas y desarrollan técnicas que tienen en cuenta estas variables. Pero incluso cuando estos problemas son manejados con cuidado, nos quedamos con un conocimiento muy reducido, ya que la importancia de la violencia –tanto la violencia del Estado y las leyes como la violencia de la protesta– no tiene relación directa con la cantidad. Cien personas pueden perder la vida en un desastre natural y esto sólo provoca lástima; un hombre puede ser muerto a palos en la comisaría y provocar una ola de protesta que transforme la política de la nación. Sólo tenemos que reparar en las consecuencias de las "masacres" de Peterloo o Jallianwala; en ambos casos, estos episodios adoptan, en una perspectiva histórica, el carácter de una victoria de las víctimas. En los dos casos, la subsiguiente ola de indignación popular, hábilmente utilizada por las víctimas (en

encuestas judiciales, juicios, investigaciones, reuniones de protesta), dio como resultado un consenso que impidió la repetición de tales acciones represivas, y que incluso provocó algunas divisiones entre las mismas clases dominantes. Ni el terror ni el contraterror pueden revelar su significado bajo un examen puramente cuantitativo, ya que las cifras deben ser vistas dentro de un contexto total, y éste incluye un contexto simbólico que asigna valores diferentes a formas de violencia diferentes.

Por lo tanto, la atención a las diversas formas y gestos del ritual puede proporcionar un significativo aumento del conocimiento histórico. Y ciertos mecanismos sólo pueden ser entendidos cabalmente si recuperamos las creencias de la cultura tradicional. Así Tyburn, el lugar principal de ejecuciones en el Londres del siglo XVIII, es un supremo ejemplo del teatro del control de clase a través del terror del ejemplo. No se fuerza la metáfora al describir esto como teatro: en la época se percibía claramente como tal, y se prestaba una inmensa atención a la ceremonia de la ejecución y la publicidad ejemplificadora que ésta generaba.[21] La publicidad en aquellos tiempos dependía de los recursos locales: de las masas que presenciaban la procesión hasta el patíbulo, del subsiguiente chismorreo en los mercados y en los obradores, de la venta de pliegos de cordel con los "discursos al pie del patíbulo" de las víctimas. Con el aumento, durante este siglo, de los medios de publicidad centralizada, incluso una pequeña muestra de terror puede producir efectos mucho mayores: los recursos de la prensa de gran tirada, de la radio y la televisión, magnifican el acontecimiento, al aumentar el volumen en la difusión del terror. Uno piensa, por ejemplo, en el extraordinario impacto que sobre una nación entera tuvo la ejecución de dos personas: los Rosenberg.

[21] Véase Hay, "Property", 1975.

Como el Estado del siglo XVIII no disponía de tales recursos, se recurría a formas agravadas de terror contra los delincuentes. Durante siglos, el castigo instaurado para ciertos delitos llevaba aparejadas no sólo la ejecución sino la mutilación *post mortem* del cadáver. Los cuerpos encadenados de los contrabandistas o los salteadores de caminos eran colgados cerca del lugar donde habían cometido el delito, hasta que sus huesos blanqueaban al sol; los piratas permanecían suspendidos de la soga en los muelles; las cabezas de los traidores eran dejadas, durante años, clavadas en estacas sobre las puertas de los caminos principales; y, posteriormente, se adoptó el método más "racional" de ceder a los cirujanos los cuerpos de los ajusticiados para su disección. Los amigos de los condenados, como ha mostrado Peter Linebaugh, provocaban disturbios, en los alrede-

[22] Linebaugh, "Tyburn", 1975, pp. 65-117.

dores del patíbulo, contra esta sanción añadida.[22] Pero sólo podemos entender la indignación que causaba este castigo, si tenemos en cuenta que la mutilación de un cadáver (la denegación de la "cristiana sepultura") era ciertamente una forma agravada de terror, ya que las autoridades estaban deliberadamente rompiendo uno de los tabúes populares más sagrados. Para entender la naturaleza de estos tabúes –el respeto intensamente supersticioso a la integridad del cadáver–, Linebaugh ha utilizado los materiales de los folcloristas sobre costumbres funerarias; y al dar un uso nuevo a estos datos, ha convertido una información fosilizada propia de anticuario en un ingrediente activo de la historia social.

Creo que no es necesario seguir presentando argumentos sobre la conveniencia de prestar más atención a los materiales del folclor. No se trata de utilizar este material acríticamente, sino de emplearlo selectivamente en la investigación de cuestiones que los folcloristas anteriores han pasado por alto con frecuencia. Pero cuando tratamos de relacionar la historia social con la mucho más sofisticada disciplina de la antropología, nos enfrentamos, sin duda, con dificultades teóricas mucho mayores. Se supone a veces que la antropología puede ofrecer hallazgos certeros, no sobre sociedades concretas, sino sobre la sociedad en general, y que se han descubierto funciones o estructuras básicas que, por más refinadas o enmascaradas que estén en las sociedades modernas, todavía subyacen en las formas sociales modernas.

Pero la historia es la disciplina del contexto y del proceso: todo significado es un significado-en-contexto, y cuando las estructuras cambian las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión en formas nuevas.[23] Como señaló Marc Bloch: "Para gran desesperación de los historiadores, los hombres no cambian su vocabulario cada vez que cambian sus costumbres", y esto es cierto también para el vocabulario de las formas del ritual.[24] Ilustraré lo anterior oponiéndome a un pasaje de la obra de un historiador que, como yo mismo, trabaja dentro de la tradición marxista. Gareth Stedman Jones, en *Outcast London*,[25] un sólido estudio sobre los sectores marginales en el Londres de finales del siglo XIX, que ofrece un capítulo titulado "La deformación del don". Analiza en él las actitudes de la burguesía hacia la pobreza y la caridad, y echa mano de conceptos de Weber y Marcel Mauss que permiten que "el significado social de la donación caritativa" sea "adecuadamente entendido":

[23] Véase Thomas, "History", 1963; Thompson, "Anthropology", 1972.

[24] Bloch, *Historian's*, 1954, p. 35.

[25] Jones, *Outcast*, 1971.

> En todas las sociedades tradicionales conocidas, el don ha jugado una función central en el mantenimiento del estatus. De acuerdo con el trabajo de los sociólogos y los antropólogos sociales, se pueden aislar tres rasgos estructurales que, en mayor o menor medida, son inherentes al acto de la donación.

Éstos son: primero, el don es considerado como un sacrificio, principalmente ante Dios, o como un acto de gracia del donador. Segundo, los dones son símbolos de prestigio e implican la subordinación del que los recibe. Tercero, el destinatario se ve, al recibirlos, sujeto a una obligación; de aquí que el don "sirva como método de control social". Una vez que estos puntos se han "entendido adecuadamente", Stedman Jones puede ofrecer un análisis de las actitudes hacia la pobreza en Londres (y de la ideología de la Charity Organization Society) en términos de "la deformación del don", causada por "la división de clases" y la distancia social y geográfica entre ricos y pobres, que destruyó la "integridad original de la estructura de los dones" con sus "elementos de prestigio, subordinación y obligación".

Me gustaría examinar este argumento más de cerca. En primer lugar, hay la sugerencia de una relación primigenia constante, un "acto de donación", que "en todas las sociedades tradicionales conocidas" tiene "tres rasgos estructurales". El primero de ellos no parece que sea un rasgo estructural en absoluto. La noción de que su necesidad causa la gracia en el donador adopta expresiones muy diferentes en contextos ideológicos y religiosos distintos, incluso en las sociedades tradicionales; sobrevive en las sociedades modernas en diversas formas, como por ejemplo, la católica, la hinduista o la budista; y aunque el protestantismo se ha resistido, en general, a esta idea (y su "deformación" o limitación drástica puede que sea coincidente con el dominio del capitalismo), todavía aparece de nuevo, en momentos relativamente recientes, como ocurre en "El viejo mendigo de Cumberland" de Wordsworth:

> While from door to door,
> this old man creeps, the villagers in him
> behold a record which together binds
> past deeds and offices of charity.[26]

[26] Mientras de puerta en puerta/ este anciano se arrastra, los aldeanos ven en él/ un vestigio que restaura hazañas/ y limosnas de otro tiempo.

Estoy más dispuesto a ver los otros dos rasgos en términos estructurales, ya que el prestigio, la subordinación, la obligación y el control social suponen una coincidencia entre las relaciones implicadas en el "acto de la donación" y el contexto de estructuras sociales particulares que podrían

(a pesar de la existencia de cambios considerables) conservar todavía rasgos universales. Pero aún así, uno debe preguntar por qué se les da a estos rasgos, y sólo a estos rasgos, prioridad heurística. ¿Se está sugiriendo que hay algún nivel estructural profundo, revelado por los hallazgos antropológicos en el estudio de las sociedades "tradicionales", que deba ser más importante que cualquier función que se descubra con posterioridad? Porque se pueden fácilmente proponer otros rasgos del acto de donación. De este modo, la descripción que se ofrece está hecha "desde arriba", mientras que "desde abajo" se quiere sacar lo más posible del rico; ellos saben que la negación de la limosna produce un sentimiento de culpa en el que la deniega, y que la culpa es un terreno excelente en el que sembrar tenues sugerencias de amenazas mágicas o físicas. El receptor de dones no tiene necesariamente que sentir obligación hacia el donador ni reconocer su prestigio, excepto en los deberes necesarios de una deferencia asumida, y el grado de subordinación asegurado por la caridad puede depender de un cálculo de las ventajas que ésta reporte.

Aun así, estos rasgos parecen estar contemplados de un modo no dialéctico. La estructura, en cualquier relación entre ricos y pobres, siempre funciona en las dos direcciones, y esa relación, cuando se le da la vuelta y se mira por el otro lado, puede ofrecer una alternativa heurística. Pero si uno piensa en un contexto moderno concreto –digamos la Inglaterra del siglo XVIII–, el acto de la donación puede sugerir otros rasgos. El prestigio (la fama de "generosidad") sigue estando sumamente presente: uno piensa en los estudiados regalos de carne de venado y otras piezas que los aristócratas poseedores de terrenos de caza hacían a la nobleza dependiente y al clero. Pero los "dones" de los ricos a los pobres se habían hecho extraordinariamente complejos. Algunos estaban ya condicionados por las Leyes de Pobres, esa gran palestra del conflicto, la disciplina y la protesta: ¿se puede subsumir, en cualquiera de los tres rasgos de Stedman Jones, una disputa tan característica como la que se tenía afanosamente, de expulsar hacia las parroquias vecinas a los pobres enfermos y a las indigentes embarazadas? Otras dádivas, como el soborno de los electores, son una forma directa y desnuda de compra de influencia. Había regalos, como los pagos en especie de los agricultores a sus jornaleros o las "adehalas" a los sirvientes (esto es, regalos de ropa, comida, o "propinas" de los huéspedes de la mansión), que eran, igualmente, modos directos de reducir el jornal y de imponer la dependencia y la subordinación. Los regalos tal vez más importantes de todos –la caridad y el subsidio de la comida en

épocas de escasez– eran (como he mostrado en otro lugar)[27] arrancados a los ricos por medio de la sumamente evolucionada práctica del motín y la amenaza del motín, práctica ésta que tiene características estructurales propias. Y finalmente nos quedan ejemplos de generosidad desinteresada, pertenecientes a la tradición minoritaria del paternalismo benevolente que, aunque se pueden relacionar con los tres rasgos estructurales mencionados, no es posible, después de un examen más cuidadoso, adscribir totalmente a ellos. Así, los vecinos que proporcionan, en Navidad o en otras fiestas del año, comida y bebida a sus prójimos más pobres puede que estén expresando otras solidaridades comunitarias (¿"estructurales quizá"?) que nos llevarían a otros campos de análisis.

En resumen, si realmente "el don" es una constante, hay que decir que fue totalmente "deformada" por el siglo XVIII. La versión de Stedman Jones supone la existencia de una constante que se quiebra, de repente, en el Londres de los años sesenta del siglo pasado. Por esa razón, su relato pasa por alto (entre otras cosas) la disolución de las organizaciones caritativas de la Iglesia en la época Tudor, las Leyes de Pobres isabelinas, la desvergonzada apropiación de las fundaciones de caridad por intereses privados en el siglo XVIII, la compleja relación estructural entre ricos y pobres patentizada por los motivos de hambre, la crisis nacional que trajo consigo la Ley de Pobres de 1834, etc. Pero incluso si Stedman Jones revisara su planteamiento y dilatara el proceso de deformación, mi objeción principal seguiría en pie: no existe tal constante del "acto de donación", con características fijas, que pueda ser aislada de contextos sociales concretos; sin duda, la estructura se encuentra en la particularidad histórica de "el conjunto de las relaciones sociales"[28] y no en un ritual o una forma social aislada de éstas. En la historia aparecen mecanismos nuevos y la organización estructural de estos mecanismos con respecto a la globalidad social cambia al tiempo que las estructuras sociales cambian. Un modo tal de transvasar los hallazgos antropológicos a la historia es incorrecto.

Y sin embargo, en el momento de decir esto, mi crítica se me antoja poco generosa. No solamente he puesto un peso excesivo sobre un sugestivo texto de dos páginas que no fue concebido en ningún momento para soportar tal carga, sino que, al introducir un modelo sincrónico del "acto de la donación", Stedman Jones consigue hacernos ver de un modo nuevo la estructura de relaciones generada por la caridad en 1860; además, nos incita también a realizar una reflexión comparativa más general sobre las funciones de la caridad en diferentes contextos históricos.

[27] Thompson, "Moral", 1971.

[28] Véase la sexta tesis sobre Feuerbach de Marx.

Se han escrito docenas de obras históricas sobre las organizaciones de caridad o las leyes de pobres que casi nunca plantean las críticas cuestiones del prestigio, la subordinación y el control social (o, como yo prefiero, el control de clase); en los peores casos, presentan a los donadores desde el punto de vista de las intenciones declaradas por ellos mismos, de su autoimagen y de sus justificaciones ideológicas. Puede que Stedman Jones haya dado una explicación demasiado pulcra. Pero al provocar una reflexión de esta clase, ha abierto el camino para análisis serios de nuevo tipo. De ahí que mi crítica sea insuficiente. Si no podemos transferir los hallazgos sincrónicos de este modo –como tipos ideales, funciones constantes, estructuras universales profundas– difícilmente podremos descubrir la naturaleza íntima de un contexto particular sin disponer de una tipología similar de la que echar mano y con la que polemizar. Yo mismo me he visto forzado a reflexionar sobre esto en mi trabajo actual sobre "las cencerradas" o *charivari*.[29] En él, analizo otro ritual "fronterizo" que arroja luz sobre las normas. Estos rituales exponen al individuo que comete alguna ofensa contra las normas de la comunidad, a las formas más paladinas de insulto, humillación y, en ocasiones, de ostracismo: hacerle cabalgar sobre un asno o un poste, quemarlo en efigie, tocar "música" estridente delante de su casa con cacerolas, cuernos y demás, y recitar coplas obscenas tradicionales. Mantengo que estas formas son importantes, no porque sean estructuras universales, como ha sugerido Lévi-Strauss, sino, precisamente, porque las funciones inmediatas del ritual cambian. El tipo de transgresor sujeto a la cencerrada no es siempre el mismo, en un país u otro, o en un siglo y en el siguiente. Así que, otra vez, me tengo que oponer al supuesto antropológico según el cual la cencerrada tiene una función o significación transcultural constante.[30] Por lo tanto, la importancia de estos rituales descansa en el hecho de que, al identificarse con modos de conducta (sexuales, matrimoniales, públicos) que han provocado la indignación de la comunidad, ofrecen un indicador de las normas de esa comunidad.

[29] Thompson, "'Rough'", 1972. Se incluye también dentro de este cuaderno.

[30] Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1964.

Pero aun así, en muchas ocasiones siento la necesidad de recibir la orientación de la antropología social, y la de poseer una destreza en la disciplina mucho mayor de la que tengo. Si bien lo que ocurre dentro de las formas cambia, éstas siguen siendo importantes, ya que despliegan un simbolismo que se deriva del sistema cognitivo oculto de la comunidad. (La expulsión del mal o del "otro" por medio de ruidos estridentes es uno de los modos simbólicos más antiguos y continuados.) Exactamente del mismo modo que Stedman Jones necesita pensar en el "acto de la donación", yo necesito pensar en el acto del ostracismo, en la expulsión del "otro" y en las diversas maneras en que se ponen límites a las normas. De este modo, el diálogo con la antropología se convierte en una necesidad acuciante.

Debo excusarme por haber utilizado, casi exclusivamente, referencias a la historia inglesa en los ejemplos que he dado. Intentar su traducción al contexto hindú sólo serviría para airear mi propia ignorancia. Trasladaré, por ello, esa tarea a mis oyentes. Me han dicho que el la cencerrada es bien conocida también en la vida de las aldeas hindúes, y que el vergonzoso ritual de cabalgar sobre un asno aún sobrevive en algunas partes de la India. No me cabe ninguna duda de que las viejas tradiciones en torno a la caridad y la mendicidad ritual en la India ofrecen ejemplos de mediaciones sociales que exigen valoraciones más finas y análisis más sutiles que cualquiera de los que yo he hecho. Y por supuesto, el tipo de fuentes que se deban utilizar serán diferentes. Pero sospecho que tanto los historiadores indios como los británicos encuentran un problema similar en el hecho de que los que acopiaron los datos que nosotros debemos utilizar ahora, no penetraron en el significado de aquello que recogían. La gran diferencia en el modo en que la nobleza británica mantenía la distancia de clase, según se enfrentara con su propio pueblo o con el de otros países, no necesita más comentario. Sin embargo, se ha sugerido a menudo que la tradición brahmánica, en muchas ocasiones, tampoco penetró todos los significados de la cultura de los hindúes pobres.[31] A los ojos de los dirigentes británicos, la resistencia de estos pobres aparecía, con frecuencia, como pasividad o "fatalismo". Pero dentro de este fatalismo puede que se escondiera la sabiduría de la supervivencia. Como reza el proverbio chino: "No te subas al carro grande, sólo conseguirás acabar cubierto de polvo", o, como dicen en el norte de la India: "Si escupes al cielo, el escupitajo te caerá en la boca."[32]

[31] Véanse los autocríticos comentarios de Srinivas, *Remembered*, 1976, pp. 197-198 *et passim* sobre las limitaciones de la "visión por la clase alta de la sociedad aldeana".

[32] Srivasta, *Folk*, 1974, p. 279.

Aunque está claro que necesitamos ese diálogo con la antropología, hay algunos problemas en el modo en que éste debe entablarse. La ecuación se nos viene rápidamente a las mentes: exactamente igual que la historia económica se basa en la ciencia económica, la historia social (en su examen sistemático de normas, expectativas y valores) debe basarse en la antropología social. No podemos examinar rituales, costumbres, relaciones de parentesco, sin detener el proceso de la historia de vez en cuando y someter los elementos a un análisis estructural sincrónico, estático.

Digamos que hay algo de verdad en esta ecuación. Pero sigue siendo demasiado sencilla. La economía y la historia

económica se desarrollaron en medio de una estrecha asociación intelectual. Pero a la historia social, surgida más recientemente, se le ha ofrecido (o, más frecuentemente, ha tenido que solicitar, a pesar de una cierta indiferencia) asociarse con disciplinas sociales que son, en parte, explícitamente antihistóricas: uno piensa en la influencia de Durkheim, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons y Lévi-Strauss. Más aún, una parte de la antropología social es también antieconómica o, más exactamente, inocente de las categorías económicas avanzadas. Esto es, aun cuando acepta las consideraciones de la "vida material" en el sentido planteado por Fernand Braudel,[33] su materia tradicional la empobrece y la hace oponer, a veces, una activa resistencia a los factores económicos. Pero no es lógico que deseemos ver un "avance" en la historia social sistemática a costa de que éste dé la espalda a la historia económica. Y, finalmente, la historia socioeconómica posee ya sus propios conceptos y categorías –y entre éstos, y de la máxima importancia en la tradición marxista, los conceptos de capitalismo, ideología y clase social– que son conceptos históricos, que surgen del análisis del proceso diacrónico, de las regularidades del comportamiento repetidas a través del tiempo, y que por esa razón son frecuentemente rechazados, e incluso intencionadamente malentendidos (como ocurre con el concepto de clase), por las disciplinas sincrónicas.

[33] Braudel, *Capitalism*, 1973.

Sirva esto para enfatizar que, aunque se deba fomentar la relación entre la antropología social y la historia social, ésta no puede ser cualquier relación. Hace falta un tercero, al que generalmente se conoce como filosofía, que haga de Celestina. Si tratamos de reunir estas dos disciplinas concertando "citas a ciegas" –pretendiendo casar a la historia econométrica positivista con el estructuralismo de Lévi-Strauss, o a la historiografía marxista con la sociología de Talcott Parsons– podemos estar seguros de que la coyunda no se consumará.

Esto se admite cada vez más entre los estudiosos de ambas disciplinas. Pero al llegar a este punto, debemos dejar de pretender que hablamos en nombre de nuestra disciplina en su conjunto, y hay que empezar a hablar de nuestra posición dentro de ella. En mi caso, debería definir mi relación marxista. Yo no podría utilizar ciertos conceptos sociológicos familiares a menos que se les diera, en primer lugar, una nueva ambivalencia dialéctica: el "acto de donar" debe ser visto simultáneamente como el "acto de recibir", el consenso social como la hegemonía de clase, el control social (muy a menudo) como el control de clase, y algunas (aunque no todas) normas como necesidades. Pero, de igual manera, si lo que quiero es llegar a una confluencia,

no con la "antropología social" sino con la antropología marxista, estoy persuadido de que debo abandonar ese concepto curiosamente estático, "base" y "superestructura", que en la tradición marxista dominante identifica la "base" con los factores económicos y concede una prioridad heurística a los comportamientos y a las necesidades económicas sobre las normas y los sistemas de valores. Podemos afirmar que "el ser social determina la conciencia social" (una afirmación que todavía exige un escrupuloso análisis y su modificación) al mismo tiempo que dejamos abierta para su investigación la cuestión de hasta qué punto tiene sentido, en una sociedad concreta, describir el "ser social" independientemente de las normas y de las estructuras cognitivas primarias, así como de las necesidades materiales alrededor de las cuales se organiza la existencia.

Podemos concluir examinando este problema con un poco más de atención. El materialismo histórico se ha aferrado firmemente a un modelo subyacente de la sociedad que, a efectos del análisis, se puede decir que está estructurado horizontalmente por una base y una superestructura. El método marxista ha dirigido su atención, en primer lugar, al modo de producción y a las relaciones de producción que lo acompañan, y se ha interpretado comúnmente que esto revela un determinismo "económico" último. Este modelo ha sido usado a menudo con gran sutileza por historiadores que han tenido presentes advertencias como las formuladas por Engels en su famosa carta a Bloch;[34] en los últimos años se ha producido un renovado énfasis en la interacción recíproca de la base y la superestructura, en la "autonomía relativa" de los elementos de la superestructura, y en que la determinación es económica sólo en "última instancia". También ha habido ulteriores clarificaciones y modificaciones de la idea de "determinación".

[34] "Engels a Bloch, 21 de septiembre de 1890"; "Engels a Mehring, 14 de julio de 1893". Marx-Engels, *Selected*, 1963, pp. 475-477, 510-513.

Sin embargo, lo radicalmente incorrecto es la analogía, o la metáfora, con la que empezamos, y también el uso de una categoría demasiado restringida, la de determinación "económica". El mismo Marx no utilizó frecuentemente esta analogía, aunque es cierto que lo hizo en una muy importante síntesis de su teoría, que ha demostrado ser muy influyente.[35] Pero debemos recordar que, cuando lo necesitaba, recurría a analogías muy diferentes para describir el proceso histórico. Así, en los *Grundrisse* escribió:

[35] En la "Introducción" a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

> En todas las formas de sociedad hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango e influencia, y cuya circunstancia, por lo tanto, asigna también a todas las demás circunstancias su rango e influencia. Es una iluminación general en la que se sumergen

[36] Marx, *Grundrisse*, 1973, pp. 106-107. Hemos utilizado la traducción de Javier Pérez Royo en Marx, *Líneas*, 1977, primera mitad, p. 30 (N. de T.).

todos los demás colores y que los modifica en su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que destacan en él.[36]

Lo que esto enfatiza es la simultaneidad de expresión de las relaciones de producción características en todos los sistemas y áreas de la vida social y no una idea de la primacía (porque es más "real") de lo "económico", donde las normas y la cultura están consideradas como un "reflejo" secundario de lo primario. Lo que estoy poniendo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las correspondientes relaciones de poder y propiedad) para una teoría materialista de la historia. Estoy poniendo en cuestión –y los marxistas, si quieren entablar un diálogo honesto con los antropólogos, deben ponerla en cuestión– la idea de que es posible describir un modo de producción en términos "económicos", dejando a un lado como elementos secundarios (menos "reales") las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza el modo de producción. Una división tan arbitraria entre una base económica y una superestructura se puede hacer en la cabeza, y puede que quede bien sobre el papel durante un tiempo. Pero sólo es un argumento en la cabeza. Cuando nos ponemos a examinar cualquier sociedad real, descubrimos rápidamente, o deberíamos descubrir, la inutilidad de imponer tal división. Los antropólogos, incluyendo a los antropólogos marxistas, llevan mucho tiempo insistiendo en la imposibilidad de describir la economía de las sociedades primitivas sin tener en cuenta los sistemas de parentesco con respecto a los cuales se estructuran éstas, y las obligaciones y reciprocidades del parentesco que están aprobadas e impuestas tanto por las normas como por las necesidades.[37] No obstante, es igualmente cierto que, en sociedades más avanzadas, las mismas divisiones carecen de validez. No podemos siquiera empezar a describir la sociedad feudal o capitalista en términos "económicos", independientemente de las relaciones de poder y dominación, los conceptos de derecho de uso o de propiedad privada (y sus correspondientes leyes), las normas culturalmente impuestas y las necesidades culturalmente formadas, características del modo de producción. Ningún sistema agrario podría sobrevivir un solo día sin los complejos conceptos de uso y acceso o de propiedad: ¿Dónde hemos de situar tales conceptos, en la "base" o en la "superestructura"?[38] ¿Dónde hemos de colocar las costumbres sobre la herencia –patrilineal o matrilineal, divisible o indivisible– que se transmiten tenazmente de forma no "económica" y que, sin embargo, tienen una profunda influencia en la historia agraria?[39] ¿Dónde situaremos los ritmos consuetudinarios de trabajo y ocio (o de las fiestas) de las sociedades tradicionales, que son intrínsecos al acto mismo de la producción y que, sin embargo, tanto en las sociedades hindúes como en las católicas, han sido ritualizados por instituciones religiosas de acuerdo con creencias religiosas? No veo cómo se puede describir la ética del trabajo metodista o puritana como un elemento de la "superestructura" y luego colocar al propio trabajo en una "base" que se encuentra en otro sitio.

[37] Véase, por ejemplo, Godelier, *Perspectives*, 1977; Goody, *Production*, 1976.

[38] Este punto se discute con más extensión en Thompson, *Whigs*, 1975, pp. 258-269.

[39] Véase Goody, Thirsk y Thompson, *Family*, 1976.

Por más sofisticada que sea, por más sutilmente que haya sido utilizada, la analogía de base y superestructura es radicalmente defectuosa, no tiene arreglo. Al clasificar los atributos y las actividades humanas y colocar algunas de ellas (como las leyes, el arte, la religión, la "moralidad") en una superestructura, otras (como la tecnología, la economía, las ciencias aplicadas) en una base y, por fin, dejar algunas (como la lingüística o la disciplina de trabajo) flotando desconsoladamente en medio, esta analogía tiene la tendencia congénita de conducir nuestra mente hacia el reduccionismo o hacia un vulgar determinismo económico. De este modo, tiende a establecer una alianza con el pensamiento utilitario y positivista: esto es, con las posiciones centrales, no de la ideología marxista, sino de la burguesa. Una sociedad perfecta puede crearse, simplemente, construyendo (como dice la teoría estalinista) una poderosa "base" industrial; una vez hecho esto, la superestructura cultural, de alguna manera, surgirá sola. En el contexto de una aportación reciente (la althusseriana), con su énfasis sobre la "autonomía relativa" y la "determinación en última instancia", los problemas del materialismo histórico y cultural son tergiversados o eludidos: como la hora fatal de la última instancia nunca suena, podemos, al mismo tiempo, mostrar una piadosa reverencia frente a la teoría y hacer luego de nuestra capa un sayo en nuestra práctica.

Por supuesto no soy el primer marxista que hace públicas estas objeciones.[40] Ciertamente, las objeciones se han hecho tan evidentes que uno desearía que un mayor número de mis compañeros marxistas escuchara atentamente los argumentos antes de empezar a buscar "herejes". Un sistema de pensamiento político y social vivo está en un punto crítico cuando se pretende que la continuación de su existencia siga dependiendo del mantenimiento de una analogía mal meditada. La cuestión de la categoría "economía" suscita, a su vez, otros problemas. Todos creemos saber lo que queremos decir con este término, pero los historiadores no necesitamos que nos recuerden que éste es un término con un desarrollo relativamente reciente.

[40] Raymond Williams lleva años aireando objeciones similares: véase su muy lúcido tratamiento de los problemas de base/superestructura y de determinación en *Marxism*, 1977. Mis propias objeciones han sido expuestas más extensamente en "Peculiarities", 1965, y en "Open", 1973.

Todavía en la Inglaterra del siglo XVIII "economía" se podía usar para referirse a la regulación y ajuste de todos los asuntos de una casa (y, por analogía, de los del Estado), sin que se hiciera una referencia particular a esos asuntos materiales y financieros que, hoy en día, designamos como "económicos". Si volvemos la cabeza hacia la temprana historia de Inglaterra o hacia otras sociedades en diferentes etapas de desarrollo, veremos que "economía", en su sentido moderno, es una idea para la que no existe ni una palabra que la designe ni un concepto con el que se corresponda exactamente. Los imperativos religiosos y morales están inextricablemente unidos con las necesidades económicas. Una de las ofensas contra la humanidad que ha traído consigo la sociedad desarrollada de mercado, y su ideología, ha sido, precisamente, la de definir todas las relaciones sociales compulsivas como "económicas", y la de reemplazar los vínculos afectivos por los más impersonales, pero no menos compulsivos, del dinero.

De esto se desprende que las categorías de explicación "económicas", que pueden ser adecuadas para las sociedades industrializadas, no lo son tanto para entender sociedades anteriores. Esto no quiere decir que no se pueda hacer una historia económica válida de las sociedades preindustriales o precapitalistas, sino que debemos tener presente que las expectativas y motivaciones de la gente que vivió entonces no se pueden entender usando categorías económicas anacrónicas. El mismo problema reaparece, de una forma más sutil, dentro del propio capitalismo industrial. Cuando Marx impugnó la economía política burguesa dominante en su época con sus ideas subyacentes sobre la naturaleza adquisitiva del hombre económico, puso frente a ellas al proletariado, o al hombre económico explotado, que estaba destinado a convertirse, por medio de la lucha económica, en el hombre revolucionario. A pesar de que no fue lo único que dijo Marx, esto tiñó de economicismo las teorías y estrategias de los pensadores y de los partidos marxistas posteriores. Éstos olvidaron, demasiado a menudo, que el principal pecado del capitalismo era el de definir todas las relaciones en términos exclusivamente económicos. Y de hecho, vemos que la mayoría de los grandes movimientos populares de los siglos XVIII y XIX sólo se pueden entender como la reclamación por los explotados del respeto a su concepto de humanidad (tanto si se trata de sus derechos frente a la ley, como hombres y mujeres "libres", como ciudadanos, del derecho a votar y a organizarse y del derecho a la independencia nacional, como del estatus y la autoestima en el trabajo), una humanidad que salta por encima de los límites de cualquier definición económica restringida.

Si no acepto la analogía de la base y la superestructura, ni tampoco la prioridad interpretativa que normalmente se atribuye a lo "económico", ¿en qué sentido me mantengo dentro de la tradición marxista? Sólo (me temo) en el mismo sentido en que el propio Marx se encontraba dentro de ella, ya que no es difícil demostrar que las versiones reduccionistas y economicistas del marxismo están muy alejadas del pensamiento de Marx.

Como R. S. Sharma ha dicho insistentemente: "Sin producción no hay historia."[41] Pero también debemos decir: "Sin cultura no hay producción." Los errores que penetraron profundamente la tradición marxista posterior llevaron a confundir el concepto centralmente importante de modo de producción (en el cual las relaciones de producción y sus correspondientes conceptos, normas y formas de poder deben ser considerados como un todo) con una definición restringida de lo "económico"; y también a confundir las instituciones, la ideología y la cultura partidaria de la clase dominante con toda la cultura y la "moralidad". Hay formas en las que la cultura e instituciones de las elites se pueden analizar provechosamente como una "superestructura". Pero este método de análisis se hace mucho menos útil cuando nos enfrentamos a la cultura, las normas y los rituales de la gente sobre la que aquéllas ejercían su dominio, ya que estos factores son intrínsecos al propio modo de producción, a la reproducción tanto de la vida en sí misma como de los medios materiales de la vida.

¿En qué sentido, entonces, podemos mantener aún que "el ser social determina la conciencia social"? ¿Y se puede decir con certeza que la determinación sigue siendo "en última instancia" "económica"? Si no podemos describir el ser social independientemente de los conceptos y las normas que son esenciales para su existencia, para la reproducción de la vida y los medios de vida, ¿cómo vamos a clasificar el ser y la conciencia en dos categorías distintas? Sólo podemos hacerlo si desechamos la noción de económico, en su sentido restringido contemporáneo, y volvemos al concepto completo de modo de producción. El modo de producción, que es el objeto central del análisis de Marx, nos proporciona también las correspondientes relaciones de producción (que son también relaciones de dominio y subordinación) en las que los hombres y mujeres nacen, o entran involuntariamente. Éste proporciona la "iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores y que los modifica en su particularidad". Las relaciones de producción, en las sociedades modernas, encuentran su expresión en la formación y lucha (de vez en cuando, en el

[41] Sharma, "Problems", 1975.

equilibrio) de clases. Pero la clase no es, como les gustaría a algunos sociólogos, una categoría estática –tantas o cuantas personas en esta o aquella relación con respecto a los medios de producción– que se pueda medir en términos positivistas o cuantitativos. La clase, en la tradición marxista, es (o debería ser) una categoría histórica, que describe a las personas relacionándose unas con otras en el transcurso del tiempo, el modo en que adquieren consciencia de sus relaciones, se separan, se unen, entran en conflicto, forman instituciones y transmiten valores en términos de clase. Por lo tanto, la clase es una formación "económica" y es también una formación "cultural": es imposible dar prioridad teórica a un aspecto sobre el otro. De lo que se sigue que la determinación "de última instancia" puede abrirse paso tanto a través de las formas culturales como de las económicas. Lo que cambia, cuando el modo de producción y las relaciones de producción cambian, es la experiencia de los hombres y mujeres vivos. Y esta experiencia se plasma en términos de clase, en la vida social y en la conciencia, en el asentamiento, la resistencia y las elecciones de hombres y mujeres.

Éstas son cuestiones difíciles, que deberían quizá ser discutidas con más rigor y extensión. Pero, en resumen, las relaciones entre "ser social" y "conciencia social" que propongo son éstas: en una sociedad dada, en la que las relaciones sociales se establecen en términos de clase, hay una organización cognitiva de la vida que se corresponde con el modo de producción y las formaciones de clase evolucionadas históricamente. Éste es el "sentido común" del poder, el que satura la vida cotidiana, que se expresa, más o menos conscientemente, en la aplastante hegemonía de la clase dominante y en sus formas de dominación ideológica. El "teatro" del poder es sólo una forma de dominación.

Pero dentro y fuera de esta cúpula de dominación hay innumerables contextos y situaciones en los que los hombres y las mujeres, al enfrentarse a las necesidades de su existencia, elaboran sus propios valores y crean una cultura propia, intrínseca a su propio modo de vida. En estos contextos no podemos concebir el ser social separado de la conciencia social y de las normas: no tiene sentido dar prioridad a lo uno sobre lo otro. Los historiadores pueden recuperar los diferentes modos de vida y los valores que los acompañan, de grupos y oficios concretos: la "independencia" de los artesanos, los valores comunales diferentes de los aldeanos, los guardabosques o las comunidades de tejedores. En algunos momentos, la cultura y los valores de estas comunidades pueden ser antagónicos frente al

aplastante sistema de dominio y control. Pero durante largos periodos, este antagonismo puede permanecer inarticulado e inhibido. Hay a menudo una especie de "corte": el aldeano es autónomo en su propio pueblo, pero acepta la inevitable organización del mundo exterior en función de la hegemonía de sus dominadores: protesta amargamente contra la exacciones del terrateniente y del prestamista pero sigue creyendo en la justicia del rey y en la equidad del zar. Muy frecuentemente, la protesta es legitimada con los argumentos del mismo sistema dominante, apoderándose de su propia retórica y dándole un nuevo contenido: los gobernantes son injustos o descuidados, se les deben recordar sus deberes, deben intervenir para evitar que sus subordinados o los que comercian con alimentos exploten a los pobres. Sólo en circunstancias excepcionales la gente rompe con su experiencia local, con los valores que conforman su vida (que no son los asumidos), y plantea un desafío más general.



La presión del ser social sobre la conciencia social se muestra ahora, no tanto en la oposición horizontal base/superestructura, como en: *a*) congruencias, *b*) contradicción y *c*) cambio involuntario. Por congruencias entiendo las reglas "necesarias", las expectativas y los valores de acuerdo con los cuales la gente vive las relaciones productivas concretas. No se puede estar protestando todo el tiempo: para seguir viviendo es necesario asumir y adaptarse al *statu quo*. Cualquier sistema de producción estructura las expectativas en la línea de menor resistencia: esto es, de conformidad con sus reglas. Por contradicción, entiendo, en primer lugar, el conflicto entre el modo de vida y las normas, de la comunidad local y ocupacional, y las de la sociedad dominante "exterior" y, en segundo lugar, el modo en que se experimenta el carácter esencialmente explotador de las relaciones productivas, y da lugar a la expresión de valores antagónicos y a una puesta en cuestión global del "sentido común" del poder. Con cambio involuntario me refiero a aquellos cambios en tecnología, demografía y demás (la "vida material" de Braudel: nuevos cultivos, nuevas rutas de comercio, el descubrimiento de nuevas reservas de oro, cambios en la incidencia de las epidemias, nuevos inventos mecánicos), cuyas consecuencias afectan al propio modo de producción y alteran perceptiblemente el equilibrio de las relaciones de producción.

Esto último puede quizá considerarse un cambio en la "base". Pero ningún cambio involuntario de este tipo ha reestructurado o reorganizado espontáneamente jamás un modo de producción; es posible que haya incorporado

nuevas fuerzas a la escena, o alterado el equilibrio de poder y riqueza entre las diferentes clases sociales; pero la consiguiente reestructuración de relaciones de poder, de formas de dominación y de organización social ha sido siempre el resultado del conflicto. El cambio en la vida material determina las condiciones de ese conflicto y algo de su carácter; pero el resultado concreto está determinado por el propio conflicto. Esto quiere decir que el cambio histórico sucede, no porque una "base" determinada deba dar lugar a la "superestructura" correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones de producción se experimentan en la vida social y cultural, se refractan en las ideas de los hombres y en sus valores, y son cuestionados en sus acciones, sus elecciones y sus creencias.



En mi propio trabajo he descubierto que no puedo manejar ni las congruencias ni las contradicciones del proceso histórico profundo sin prestar atención a los problemas que los antropólogos ponen en evidencia. Soy muy consciente de que otros historiadores han llegado hace tiempo a la misma conclusión, y que no han encontrado necesario justificar la ampliación de las fuentes y los métodos de la historia con una disquisición teórica de este tipo. Yo lo he intentado solamente porque me parece que los historiadores marxistas han mostrado alguna resistencia a llevar a cabo esta necesaria ampliación, y porque da la impresión de que esta renuencia tiene su origen en una resistencia teórica oculta que descansa en una noción de "la economía" restrictiva en exceso, y en el uso de una analogía poco afortunada. Si he ayudado a detectar dónde está la dificultad, entonces mi propósito se habrá visto satisfecho. Si no es así, deben ustedes perdonarme por pensar en voz alta.

BIBLIOGRAFÍA

Berkner, Lutz,"The stem family and the developmental cycle of the peasant household", *The American Historical Review*, 1972.

Bloch, Marc, *The historian's craft*, 1954.

Braudel, Fernand, *Capitalism and material life, 1400-1800*, Londres, 1973.

Davis, Natalie Zemon, *Society and culture in early modern France*, Stanford, 1975.

Dorson, Richard M., *The british folklorists: A history*, Londres, 1968.

Godelier, Maurice, *Perspectives in marxist anthropology*, Cambridge, 1977.

Goody, Jack, "Inheritance, property and women: Some comparative consideration's", en *Family and inheritance: Rural society in western Europe 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

______, "The evolution of the family", en *Household and family in past time*, Cambridge, 1972.

______, *Production and reproduction*, Cambridge, 1976.

______, Joan Thirsk y Edward Palmer Thompson (eds.), *Family and inheritance: Rural society in western Europe 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Gutman, Herbert, *Work, culture and society in industrializing America*, Nueva York, 1976.

Hay, Douglas, "Property, authority and the criminal law", en *Albion's fatal tree: Crime and society in western Europe, 1200-1800*, Allen Lane-Pantheon, Londres-Nueva York, 1975.

Hill, Cristopher, "The uses of sabbatarianism", en *Society and puritanism in pre-revolutionary England*, Londres, 1964.

Homans, G. C., *English villagers of the thirteenth century*, Nueva York, 1941.

Jones, Gareth Stedman, *Outcast London*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Kelly, W. K., *Curiosities of indo-european tradition and folk-lore*, Londres, 1863.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques. I. Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964.

Linebaugh, Peter, "The Tyburn riots against the surgeons", en *Albion's fatal tree: Crime and society in western Europe, 1200-1800*, Allen Lane-Pantheon, Londres-Nueva York, 1975.

Malcolmson, Robert W., *Popular recreations in english society, 1700-1850*, Cambridge, 1973.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Penguin Books, Londres, 1973.

Marx, Karl y Fredrich Engels, *Selected correspondence*, Londres, 1963.

Müller, Max, "On manners and customs", en *Chips from a german workshop*, vol. II, Londres, 1867.

Perrot, Michelle, *Les ouvriers en grève*, París, 1974.

Phytiam-Adams, Charles, "Ceremony and the citizen: The communal year at Conventry, 1450-1550", *Crisis and order in english towns, 1500-1700*, Londres, 1972.

______. *Local history and folklore* (Standing Conference for Local History, 26 Bedford Square, Londres W.C. 1, 1975).

Reddy, William M., "The textile trade and the language of the crowd at Rouen, 1752-1871", *Past and Present*, febrero 1977.

Reid, Douglas A., "The decline of Saint Monday", *Past and Present*, mayo 1976.

Sharma, R. S., "Problems of Social Formation in Early India" (Discurso presidencial, Acta, Indian History Congress, 36ª sesión, Aligarth, 1975).

Sider, Gerald M., "Christmas mumming and the New Year in outport Newfoundland", *Past and Present*, mayo 1976.
Srinivas, M. N., *The remembered village*, Nueva Delhi, 1976.
Srivastava, Shab Lal, *Folk culture and oral tradition*, Nueva Delhi, 1974.
Tambiah, S. J., "Dowry and bridewealth and the property rights of women in south Asia", en *Bridewealth an dowry*, Cambridge, 1973.
Thapar, Romila, *The past and the prejudice*, Nueva Delhi, 1975.
Thomas, Keith, "History and anthropology", *Past and Present*, 1963.
———, "Work and leisure in pre-industrial societies", *Past and Present*, diciembre 1964.
———, *Rule and misrule in the schools of early modern England*, Universidad de Reading, 1976.
Thompson, Edward Palmer, *The peculiarities of the english*, Merlin Books, Londres, 1965.
———, "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present*, núm. 38, diciembre 1967.
———, "The moral economy of the english crowd in the eighteen century", *Past and Present*, núm. 50, febrero 1971.
———, "'Rough Music': le Charivari anglais", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. XXVII(2), marzo-abril 1972.
———, "Anthropology and the discipline of historical context", *Midland History*, University of Birmingham, vol. I, núm. 3, primavera 1972.
———, "An open letter to Leszek Kolakowski", *Socialist Register*, 1973.
———, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, núm. 7, verano 1974.
Whigs and hunters, Londres, Penguin Books, 1975.
Williams, Raymond, *Marxism and literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977.